
*Religions de l'Asie septentrionale et de l'Arctique***Communication rituelle et communication interspécifique**

Conférences de l'année 2013-2014

Charles Stépanoff

**Édition électronique**URL : <http://journals.openedition.org/asr/1310>

DOI : 10.4000/asr.1310

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 51-56

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Charles Stépanoff, « Communication rituelle et communication interspécifique », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 04 septembre 2015, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1310> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1310>

Tous droits réservés : EPHE

Communication rituelle et communication interspécifique

Nous avons au cours des dernières années investigué parallèlement deux formes de communications asymétriques : d'une part la communication homme-animal, nous fondant sur des matériaux issus de populations de chasseurs et d'éleveurs ; d'autre part la communication rituelle, principalement celle des chamanes nord-asiatiques avec leurs esprits. Cette année, nous avons entrepris de faire se rencontrer ces deux axes de recherches parallèles en explorant les problèmes communs que posent aux humains les situations de communication homme-animal et de communication rituelle et les éventuelles convergences des solutions adoptées dans l'un et l'autre cas.

Le but étant d'examiner des situations où humains et non-humains communiquent ensemble, il importait d'abord de resituer la communication linguistique parmi les diverses formes de communication partagées par l'homme avec les autres mammifères : communication paralinguistique, faciale, gestuelle, sensorielle, etc. À cette fin, nous nous sommes appuyés sur des travaux en théorie de la communication de Gregory Bateson (Bateson, 1972¹) et d'autres plus récents situés en psycholinguistique pragmatique (Clark, 1996), en psychologie évolutionnaire (Tomasello, 2008) et en théorie évolutionnaire de la communication animale (Bradbury, Vehrencamp, 2011).

En suivant cette approche pluridisciplinaire, nous prenons certaines libertés avec les traditions des sciences sociales des religions. Ces dernières se sont constituées comme discipline académique dans la lignée durkheimienne en affirmant que les performances religieuses sont fondamentalement, malgré les apparences, des formes de relation entre humains : entre le chamane et la parturiente dans l'article « L'efficacité symbolique » de Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1949), entre des personnes douées d'autorité et des personnes qui leur sont soumises dans les modèles marxistes (Bloch, 1974), etc.

Or, les ethnographies de ces dernières décennies, plus attachées que les précédentes à la restitution des réflexivités et des épistémologies indigènes, ont montré que les participants aux rituels comprennent leur propre action d'une tout autre manière et que cette compréhension non savante mérite d'être prise en considération. Ainsi, comme le remarque Graham Townsley à propos des Yaminahua, la logique du rituel chamanique ne vise pas à communiquer des messages aux participants, puisque, contrairement à ce que supposait Lévi-Strauss, la plupart

1. Pour les ouvrages cités en abrégé dans le texte, une bibliographie détaillée est disponible en fin d'article.

d'entre eux ne comprennent pas les chants ésotériques prononcés par le chamane. Au contraire, le chant chamanique a pour objet de construire une communication, non entre humains, mais avec les agents non humains *yoshi* qui peuplent l'expérience visionnaire (Townsley, 1993).

Participants non-humains

La communication rituelle se distingue nettement des modes de communication ordinaires d'une part dans sa forme et d'autre part par la nature de ses participants (Severi, 2002). Les traditions religieuses introduisent les participants humains dans des schémas relationnels conventionnels où sont censés figurer à leur côté des agents ayant pour particularité de ne pas posséder de corps humain ordinaire : soit qu'ils n'aient pas de corps du tout, soit qu'ils aient un corps animal, soit que leur corps, sujet à la métamorphose, soit dépourvu d'appartenance taxinomique déterminée. Divinités et esprits ont une perception de l'espace et du temps très différente de celle des humains en raison de leur localisation dans des lieux inadaptés à la vie humaine (sommets de montagnes, ciel, régions aquatiques et souterraines), et du fait de la durée de leur existence dépassant celle d'une vie d'homme (ils sont déjà morts, ou sont immortels). Leur usage du monde est très éloigné de celui des humains : par exemple ils se nourrissent non de nourriture réelle, mais de la fumée des offrandes.

Robert McCauley et Thomas Lawson ont défini les rituels religieux comme des interactions impliquant ce qu'ils nomment des « culturally postulated superhuman agents », lesquels interviennent soit comme agents soit comme patients de l'action (McCauley, Lawson, 2002). Cette définition souligne bien la spécificité des agents impliqués dans le rituel ; cependant elle a l'inconvénient de limiter les rituels à leurs aspects agentifs. Or avant, pendant et après l'action, bien des choses se passent dans le rituel qui ne visent pas les êtres surnaturels en tant qu'auteurs ou objets d'actions, mais plutôt en tant que sujets doués de perceptions et d'intentions. Ainsi de nombreuses actions et paroles rituelles ont pour objectif de modifier les représentations et les intentions de destinataires non humains. Une approche plus complète devrait donc inclure, outre les actions, les aspects communicationnels de la performance rituelle.

De ce point de vue, les rituels religieux peuvent être comparés à d'autres situations de communication entre humains et non-humains. C'est le cas de la communication homme-animal, où des humains échangent des signaux et parfois coopèrent avec des animaux (gibier, bétail, animaux familiers). Sur le plan écologique, les échanges entre hommes et animaux appartiennent au domaine plus vaste de la communication interspécifique, dont les exemples sont nombreux dans la nature (signaux d'attaque, signaux de détresse, échanges de signaux environnementaux entre espèces sympatriques).

La question générale qu'il convient de se poser est donc : quelles sont les implications pour les humains de communiquer, de partager des expériences avec des non-humains ? Quelles sont, pour la communication et l'interaction, les conséquences du fait que les participants soient censés appartenir non pas à une

même communauté, mais à des univers profondément, ontologiquement, distincts ? Comment construit-on un monde commun avec de tels êtres ?

L'hypothèse travaillée dans ce séminaire est que le caractère interspécifique de la communication rituelle n'est pas un aspect contingent, superficiel comme le voudrait la tradition durkheimienne, mais un principe déterminant qui explique de nombreuses propriétés spécifiques de la performance rituelle, notamment son recours à la communication non-linguistique.

Communication interspécifique

La communication animale est fondée sur des échanges de signaux, c'est-à-dire des stimuli produits par un émetteur et traités par un récepteur. Les signaux sont corrélés à des conditions extérieures au récepteur, c'est pourquoi ils lui apportent potentiellement de l'information.

Gregory Bateson distingue entre une communication analogique, où le message ressemble à ce qu'il représente, et une communication digitale, où le message n'a de rapport que conventionnel avec le représenté. La communication des mammifères non humains terrestres est analogique : elle fonctionne par images. Le chien envoie un signal de menace en représentant l'action de mordre lorsqu'il montre les dents. La communication humaine est mixte : elle contient du digital (le langage) et de l'analogique (la communication kinésique et paralinguistique) (Bateson, 1972).

La communication digitale n'est possible qu'à l'intérieur d'une communauté partageant de nombreuses conventions, linguistiques et autres. La communication analogique, elle, se prête aux échanges interlinguistiques (les personnes ne parlant pas les mêmes langues utilisent des gestes iconiques ou indiciels) et aux échanges interspécifiques (nous comprenons assez facilement les signaux des mammifères terrestres).

La prégnance de principes de communication mammifère dans les domaines artistiques et rituels de la communication humaine est évoquée à plusieurs reprises par Bateson, notamment lorsqu'il observe « in the dim region where art, magic, and religion meet and overlap, human beings have evolved the 'metaphor that is meant', the flag which men will die to save, and the sacrament that is felt to be more than 'an outward and visible sign, given unto us.' Here we can recognize an attempt to deny the difference between map and territory, and to get back to the absolute innocence of communication by means of pure mood-signs » (Bateson, 1972, 183).

En considérant la communication rituelle comme une forme de communication interspécifique, on s'explique mieux le fort investissement des canaux kinésiques (gestes et postures rituels) et paralinguistiques (le ton et le rythme des paroles sont codés par les chants) lors des performances rituelles. Dans le contenu linguistique même, qui appartient à la communication digitale, on constate une forte présence des métaphores comme si la langue tendait à devenir iconique et non arbitraire à la façon des signaux des mammifères non humains.

Parmi les traits communs à la zoosémiotique et à la communication rituelle, on peut citer :

- la redondance. Des formules ou vocalisations identiques sont répétées à de multiples reprises et sous des formes diverses ;
- la multimodalité. Par un effet de la redondance, un même message est communiqué par des canaux sensoriels différents : sonore, visuel, olfactif. Dans la performance rituelle, fumigations, libations, offrandes de nourriture, costumes et chants sont autant de moyens de communiquer avec les destinataires non humains par différents modes sensoriels ;
- la stéréotypie. Les scripts utilisés sont stéréotypés : ils sont non idiosyncrasiques, non spontanés, non flexibles. Les vocalisations animales sont généralement codées génétiquement : elles laissent peu de place à l'improvisation individuelle (Tomasello, 2008). De leur côté, les paroles rituelles ne sont pas l'expression de l'intentionnalité individuelle mais sont pré-définies par une tradition (Humphrey, Laidlaw, 1994).

Les signaux rituels sont souvent supposés ressembler au mode de communication attribué au destinataire et sa communauté. Les chants liturgiques ambitionnent d'imiter des voix célestes, celles des anges. En Sardaigne, des chœurs visent à faire naître une voix interprétée comme l'incarnation de la voix de la Vierge Marie (Lortat-Jacob, 1998). Chez les Kuikuro au Brésil la musique des flûtes sacrées donne à entendre la voix de l'esprit qui prononce son propre nom (Montagnani, 2011). Pour leurs voisins Kalapalo, la musique pure des flûtes et des chants sans paroles vise à reproduire le mode de communication musical et non linguistique des « êtres puissants » de façon à agir sur leurs dispositions « en leur faisant reconnaître quelque chose d'eux-mêmes dans l'humanité » (Basso, 1985).

Eduardo Kohn a nommé « transspieces pidgin » le mode de communication utilisé par les Runa (Pérou) pour parler à leurs chiens lors de séances de divination au cours desquelles on fait ingérer à ces derniers des psychotropes. Ce code se distingue par une grammaire simplifiée et par la présence d'onomatopées imitant les vocalisations des chiens. La simplification rend ce code comparable à la forme de langage utilisée par les adultes pour s'adresser aux bébés. Dans les deux cas, les messages sont adaptés à des destinataires dont les capacités linguistiques sont considérées comme douteuses (Kohn, 2007). Sergei Shirokogoroff fait une observation comparable à propos des Toungouses de Sibérie. Les Toungouses estiment que les esprits ne comprennent pas nécessairement les paroles qu'on leur adresse. La façon dont ils interagissent avec eux est ainsi comparable au mode de communication qu'ils adoptent avec un nourrisson ou avec un animal (Shirokogoroff, 1935).

Le présupposé de ces pratiques est que pour partager des représentations, des désirs et des expériences avec des destinataires non humains, il faut s'adapter à eux, leur envoyer des messages inspirés de leur propre système de communication et leur offrir une image qui leur ressemble. Pour autant, il est rare que les humains renoncent totalement à leur mode de communication linguistique, ce qui reviendrait à se démunir de leur humanité. Ils réalisent plutôt des adaptations, des déplacements, ils introduisent des emprunts, constituant un code hybride, un

pidgin transspécifique, selon l'expression de Kohn. Tout langage rituel est une conversation entre des mondes incluant des propriétés humaines et non humaines.

Un des traits caractéristiques du rituel par rapport à d'autres formes d'interaction est qu'il peut être considéré comme « réussi » ou « raté ». Un rituel raté est un rituel qui n'a pas plu à son dédicataire ou n'a même pas été entendu par lui. Ainsi lors des sacrifices de rennes ou de chiens, les Koriaks sont attentifs aux comportements de la victime sacrificielle qui peuvent indiquer un refus du dédicataire. Le fait d'être entendu et écouté par le destinataire n'est jamais garanti d'avance. L'une des visées principales de la performance rituelle est de plaire au dédicataire en lui procurant des sensations agréables. Face à des divinités transcendantes dont on demande la protection, les croyants tentent d'infléchir, attendrir le destinataire. Face à des esprits, par exemple en contexte de chasse, les gens cherchent à attirer, séduire, parfois tromper.

Conclusion

En participant à des rituels, les gens estiment entrer en présence d'êtres profondément différents d'eux-mêmes. Souvent ils savent peu de choses à leur sujet, sinon que leur mode de perception et de compréhension du monde est différent de celui des humains : ils n'ont pas de corps, ils habitent dans le ciel, ils mangent de la fumée, etc. Ces particularités sont prises en compte dans la façon dont les gens envoient des messages à ces destinataires. Les gens tâchent d'utiliser des paroles ou un code adaptés au destinataire, voire fournis par le destinataire lui-même.

Le rituel a pour objet de modifier les perceptions et les intentions de destinataires non humains. Dans aucun rituel le langage ordinaire n'est considéré comme un mode de communication adapté pour s'adresser à des destinataires non humains.

Les modes de communication non linguistiques sont richement mobilisés : communication kinésique (gestes), paralinguistique (ton, psalmodie, musique, rythme), olfactive (fumigations), gustative (nourriture), tactile (baisers sur les icônes). Le recours à la multimodalité permet de créer un champ sensoriel partagé et une expérience commune de plaisir au-delà des différences radicales entre participants humains et non humains. Ainsi peut être tentée l'expérience d'une coordination entre des points de vue, des modes de compréhension et de perception, des contextes spatiotemporels ontologiquement étrangers.

Interventions au séminaire

23 janvier 2014 : Grégory Delaplace (université Paris-Ouest, département d'anthropologie) « Établir un terrain de mésentente ? Un rituel chamannique bouriate à Oulan-Bator ».

28 janvier 2014 : Thierry Zarcone (CNRS, GSRL) « Mythe et rituel : le cas du chamanisme islamisé au Xinjiang (République Populaire de Chine) ».

25 février 2014 : Michel Neyroux : « Chez les Even de Topolnoe ».

29 avril 2014 : Céline Geffroy (Laboratoire d'Anthropologie et de Psychologie Cognitives et Sociales, université de Nice-Sophia Antipolis) : « L'ivresse du

chamane. Une forme de communication avec la nature anthropomorphisée des Andes boliviennes ».

6 mai 2014 : Caroline Darroux (université d'Aix-Marseille) : « La vieille femme salie. Récit d'une résistance à la modernité Morvan ^{XX^e-XXI^e siècles} » et Nastassja Martin (Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris) : « *Shaaghan* : les vieilles femmes passeuses de mondes (Haut Yukon, Alaska) ».

Bibliographie

- E. B. BASSO, *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances*, Philadelphie 1985.
- G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind; Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, San Francisco 1972.
- M. BLOCH, « Symbols, song, dance and features of articulation. Is religion an extreme form of traditional authority? », *European Journal of Sociology* 15/1 (1974), p. 54-81.
- J. W. BRADBURY, S. L. VEHRENCAMP, *Principles of animal communication*, Sunderland 2011.
- H. H. CLARK, *Using Language*, Cambridge 1996.
- C. HUMPHREY, J. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford 1994.
- E. KOHN, « How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement », *American Ethnologist* 34/1 (2007), p. 3-24.
- C. LÉVI-STRAUSS, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'Histoire des Religions* 135/1 (1949), p. 5-27.
- B. LORTAT-JACOB, *Chants de Passion : au coeur d'une confrérie de Sardaigne*, Paris 1998.
- R. MCCAULEY, T. LAWSON, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge 2002.
- T. MONTAGNANI, « Présences sonores. Musique, images et langue chez les Kuikuro du Haut Xingu », *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art* 8 (2011) [en ligne], URL : <http://imagesrevues.revues.org/493> [consulté le 21 mai 2015].
- C. SEVERI, « Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language », *Social Anthropology* 10/1 (2002), p. 23-40.
- S. M. SHIROKOGOROFF, *Psychomental Complex of the Tungus*, Londres 1935.
- M. TOMASELLO, *Origins of Human Communication*, Cambridge 2008.
- G. TOWNSLEY, « Song paths: The ways and means of Yaminahua shamanic knowledge », *L'Homme* 126-128, (1993), p. 449-468.